



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu

**Author:** Jacek Surzyn

**Citation style:** Surzyn Jacek. (2000). Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu. W: B. Dembiński (red.), "W kręgu filozofii klasycznej" (S. 194-223). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu

Spór o realną różnicę istoty i istnienia w bycie złożonym rozpoczął się wraz z wystąpieniem Idziego Rzymianina na Uniwersytecie w Paryżu około 1276 roku. Swoimi korzeniami sięga on jednak doktryny Tomasza z Akwinu. W niniejszym artykule podejmujemy próbę odpowiedzi na pytanie o to, czy możemy doszukać się realnej różnicy w poglądach Akwinaty. Problem polega bowiem tutaj na tym, iż po pierwsze, nie znajdziemy bodaj ani jednego tekstu, w którym Tomasz nazywa dosłownie różnicę istoty i istnienia *realis*. Po drugie, wśród historyków można wyśledzić głosy zarzucające Tomaszowi, że w gruncie rzeczy realna różnica to sztuczny zlepek niezgodnych z sobą elementów zaczerpniętych z tradycji arystotelesowskiej i neoplatonizmu. Nie ma tutaj niczego nowatorskiego lub też rewolucyjnego<sup>1</sup>. Do tego dochodzi jeszcze opinia stwierdzająca wprost, iż realna różnica pojawia się już w koncepcji Arystotelesa<sup>2</sup> lub że jej twórcą jest Idzi Rzymianin, a nie Tomasz. Ostatnie

---

<sup>1</sup> Teza ta — to opinia znakomitego skądinąd znawcy zagadnienia L. Rougiera, a będąc tak ostrą w swoim osądzie, zasługuje, by zacytować ją w większym fragmencie: „Różnicę myślną między istotą a istnieniem, uznawaną przez Arystotelesa, niesłusznie przekształcił [Tomasz — J. S.] w różnicę realną i w ten sposób dokonał przewrotu w całej ekonomii systemu (perypatu).” L. Rougier: *La scolastique et le thomisme*. Paris 1925, s. 556; „[...] powołując się na tę różnicę, niewątpliwie pochodzenia neoplatońskiego, urzeczywistnił nie jakąś jedną syntezę, ale zlepek nauki niezgodnej z sobą.” Ibidem, s. 563. Fragmenty przetłumaczone zaczerpnęliśmy z pozycji: M. A. Krąpiec: *Dziela. T. 5: Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 1995, s. 329—330.

<sup>2</sup> Por. prace ks. S. Adamczyka: *Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa*. „Roczniki Filozoficzne” [Warszawa] 1959, T. 7, z. 1, s. 103—127, oraz monografię: *De existentia substantialis in doctrina S. Thomae Aquinatis*. Romae 1962. Stanowisko autora wydaje się osamotnione. Nie wchodząc w szczegóły, należy jedynie zaznaczyć, że dyskusja toczy się tutaj wokół sławnego fragmentu z *Analitik Wtórych* Arystotelesa (ks. II, rozdział 7, 92b 9—11): „[...] czym jest człowiek i to, że jest człowiek, jest czymś innym.” Większość mediewistów dopatruje się tu wskazania tylko różnicy logicznej, wynikającej z różnego sposobu orzekania i w związku z tym różnych typów zdań, sądów poznawczych, składających się na sylogizmy i definicje. Definicja — to pytanie o istotę rzeczy, sylogizm zaś jest pytaniem o istnienie, lecz co najważniejsze, chodzi tu jedynie o płaszczyznę logiczną. Zob. np. znakomitą pracę:

stanowisko prezentował M. Chossat<sup>3</sup>, spotkało się jednak ono z bardzo ostrą krytyczną reakcją między innymi M. Grabmanna, który „w sposób miażdżący powołał się na całą masę nauczycieli trzynastego wieku, którzy przypisywali wspomnianą koncepcję Tomaszowi z Akwinu”<sup>4</sup>. Rozwiązanie zarysowanej trudności jest w zasadzie — zdaniem E. Gilsona — bardzo proste. Okazuje się, że rację ma zarówno Chossat, jak i Grabmann, a tak odmienne opinie obu wynikają z faktu, że pomiędzy Tomaszem a grupą wczesnych jego komentatorów, z najważniejszym spośród nich Idzim Rzymianinem, zaznacza się diametralnie różne podejście do problemu złożenia istoty i istnienia, co pociąga za sobą inne rozumienie realnej różnicy<sup>5</sup>.

Koncepcja egidiańska — istnienie (*existentia*) jako rzecz (*res*), realna różnica jako różnica *inter rem et rem* wywarła potężny wpływ na całe środowisko filozoficzne końca XIII i początku XIV wieku. Teraz pozostało jeszcze zaprezentowanie stanowiska samego Akwinaty. Temu zagadnieniu poświęcimy dalszy wywód, w którym wpierw zastanowimy się nad Tomaszową koncepcją bytu i nad rolą istnienia.

## Terminy

Przed przystąpieniem do zasadniczej części wykładu należy poświęcić nieco miejsca podstawowym terminom używanym przez autora, aby tym lepiej wyjaśnić jego koncepcję. Terminem-kluczem wydaje się pojęcie „byt” — *ens*, które już starożytni Grecy uznali za główny przedmiot rozważań filozoficznych. Tomasz w swych dziełach stosuje zwykle dwa różne wyrażenia w celu oddania znaczenia pojęcia „byt”, mianowicie na oznaczenie bytu w specyficz-

---

S. Mansion: *Le Jugement d'existence chez Aristote*. Chapitre IV: *La theorie de l'etre*. Louvain 1976, s. 219—253. Wiele na temat tego problemu pisze również G. Manser: *Das Wesen des Thomismus*. Freiburg in der Schweiz 1949, por. konkluzję na s. 509.

<sup>3</sup> M. Chossat: *L'Averroisme de saint Thomas. Note sur la distinction d'essence et d'existence a la fin du XIIIe siecle*. In: „Archives de Philosophie” [Paris] 1932, nr 9, s. 129—177.

<sup>4</sup> E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1968. Wspomniana praca to: M. Grabmann: *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*. In: *Acta Pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*. Roma 1935, s. 61—76. Jest to powtórzenie tez zawartych we wcześniejszym artykule tego autora, zatytułowanym *Doctrina sancti Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*. In: *Acta Hebdomadae Thomisticae*. Roma 1924, s. 131—190.

<sup>5</sup> Zob. E. Gilson: *Historia filozofii...*, s. 377—378. Por. F. A. Cunningham: *Essence and Existence in Thomism: A Mental vs. The „Real Distinction”?* Lanham—New York—London 1988, s. 9.

nym „esencjalnym” sensie używa terminu *ens*, natomiast dla wyrażenia aktu istnienia bytu stosuje termin *esse*. Umożliwia mu to, co znakomicie widać w języku łacińskim, precyzyjne określenie dwóch aspektów otaczającej nas rzeczywistości. W analizie metafizycznej musimy starannie odróżnić fakt, że jakaś rzecz „jest”, służy nam do tego czasownik *sum*, *esse*, *fui*, od tego, że jest „czymś”, to znaczy jest bytem — jakąś jedną rzeczą odrębną, od tych, o których mówimy, że „są”. Służy nam do tego rzeczownik *entia* lub właśnie *ens*<sup>6</sup>. Często okazuje się, iż mówiąc o „bycie”, w zasadzie wskazujemy na jego istotę — *essentia*, jednak na razie zostawmy ten problem na boku, powrócimy do niego w swoim czasie.

Podstawowym zadaniem, które sobie wyznaczaliśmy, jest wszakże wyjaśnienie terminu *esse*, to on bowiem pozostaje kluczem do Tomaszowej metafizyki. Mając świadomość pojawiającej się w związku z tym problematyki językowej<sup>7</sup>, zwróćmy szczególną uwagę na to, w jakim znaczeniu używa autor *esse*. Jedno wydaje się pewne, mianowicie Tomasz nigdy nie używał *esse* jako korelatu innego, bardzo bliskiego terminu *existentia*, który oddajemy jako „istnienie”. *Esse* wskazywało raczej na „akt istnienia”, coś czynnego, nie zaś na pewien stan, do którego odnosi się słowo *existentia*. Opinię tę potwierdzają między innymi E. Gilson i S. Adamczyk, jednocześnie odrzucając stanowiska innych mediewistów próbujących dowieść występowania w tekstach Tomasza związku pomiędzy *esse* i *existentia*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> E. Gilson: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1998, s. 42. Aspekt wieloznaczności pojęcia „byt” akcentuje także S. Świeżawski w dziele: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Lublin 1961, s. 78–80.

<sup>7</sup> Problem dotyczy niemałych kłopotów ujawniających się w trakcie tłumaczenia Tomaszowych terminów *ens*, *esse* na języki nowożytny, szczególnie angielski i francuski. W tym ostatnim, na przykład, słowo *etre* oddające omawiane pojęcia może być rozumiane jako rzeczownik lub też jako czasownik. Nie ma zatem wyraźnego rozróżnienia na *ens* — *entia* i *esse*, co powoduje wiele zamieszania. Gilson pisze na ten temat tak: „Zamiast myśleć, że »być« bytem (*etre*, *un etre*) to znaczy tyle, co »być« (*etre*), można równie dobrze pomyśleć, że »być« (*etre*) to tyle, co być »bytem« (*etre* »*un etre*«). Jesteśmy nawet skłonni tak właśnie myśleć, gdyż we wszystkim, co jest, łatwiej nam pojąć, czym coś jest, niż sam fakt, że jest. Jeśli się wkroczy na tę drogę, łatwo już pomieszać *etre* w znaczeniu być, z *etant*, czyli czymś będącym (bytem). *L'etre* jako rzeczownik (»byt«) wchłania więc tenże sam wyraz pojęty czasownikowo tak zupełnie, że »być bytem« (*etre un etre*) i »być« (*etre*) zdają się odtąd mieszać.” E. Gilson: *Byt i istota*. Przeł. P. Lubicz i P. Nowak. Warszawa 1963, s. 12. Widać wyraźnie, jak ogromne metafizyczne niebezpieczeństwo niesie z sobą próba przekładu pojęć scholastycznych, w tym wypadku na język francuski, bez należytego zbadania danego zagadnienia. Wspomniana przez Gilsa skłonność do mieszania pojęć *ens* i *esse* odegrała w historii tomizmu dużą rolę.

<sup>8</sup> Zob. E. Gilson: *Tomizm...*, s. 42, przypis 2; S. Adamczyk: *De existentia...*, s. 3. Jeśli chodzi o poglądy innych, patrz: M. D. Rolland-Gosselin: *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin. Premier Partie*. Paris 1936, s. 186; F. Ślădeczek: *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*. In: Idem: *Scholastik*. Bd. 5. Fribourg i Br. 1930, s. 197, przypis 19.

Tomasz używa pojęcia *esse* w trzech podstawowych znaczeniach. W *Komentarzu do „Sentencji”* pisze następująco: „Wiadomo, że *esse* jest rozumiane trojako. W pierwszy sposób określa się *esse* jako samą istotę lub naturę rzeczy, wtedy gdy stwierdza się, że definicja jest wyrażeniem oznaczającym, czym coś jest. Albowiem definicja oznacza istotę rzeczy. W inny sposób określa się *esse* jako akt istoty, tak jak »żyć« znaczy »być żyjącym«, jest aktem duszy. Nie jest zaś aktem drugim, to znaczy działaniem, lecz jest aktem pierwszym. Po trzecie nazywa się *esse* to, co oznacza prawdziwość połączenia terminów w zdaniach. W tym znaczeniu *est* nazywane jest łącznikiem, a takie *esse* jest ukonstituowane w pełni tylko w intelekcie, który łączy lub rozłącza terminy, przy czym jednak jest ugruntowane w bycie rzeczy, którym jest akt istoty, jak już zostało powiedziane w odniesieniu do prawdy.”<sup>9</sup>

Pierwsze zatem znaczenie *esse* — to wyrażenie pełnej treści bytu przez zdefiniowanie go, a więc ujęcie tego, co Arystoteles nazywa *to ti en einai* — to, co bywszy, jest. Mamy tu wskazanie konstytutywnych cech bytu, tego, co w nim niezmiennie i stałe. *Esse* służy do ukazania odrębności każdego bytu, jego pełnej integralności, dlatego używa się go w takich kontekstach, jak: *aliquid habet esse quid, ens habet esse, esse nobilius habet*<sup>10</sup>.

Drugie znaczenie jest bez wątpienia ważniejsze, dotyczy bowiem samej podstawy Tomaszowej metafizyki. *Esse* — to akt istoty. W celu szerszego wyjaśnienia Tomasz odwołuje się tu do przykładu z duszą. Czym jest dusza? Jest przede wszystkim „naczelną zasadą życia żyjących dookoła nas istot; istoty bowiem obdarzone duszą nazywamy żyjącymi, a nie posiadające duszy martwymi [...]. Dusza więc, która jest naczelną zasadą życia, nie jest ciałem, lecz aktem ciała, podobnie jak ciepło, będące zasadą ogrzewania nie jest ciałem, lecz pewnym aktem ciała.”<sup>11</sup> Z tekstu wynika wyraźnie, że dusza jest tym, co spełnia podstawowe funkcje życiowe w ciele, to zaś stanowi *esse* danego bytu i w tym znaczeniu jego istotę. Tak pojęta istota wykonuje różne czynności życiowe: wegetację, wzrost itp., to jednak są jej akty drugie, albowiem doszukując się ich źródła, musimy sięgnąć głębiej i dochodzimy do pierwszego, fundamentalnego aktu istoty, którym jest akt istnienia *esse*. Z tego powodu istnieje przejście pomiędzy *vivere* i *esse viventibus*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad. 1. Tłumaczenie własne.

<sup>10</sup> Por.: *De ente et essentia*. Ed. M. D. Rolland-Gosselin. c. 1, 2 18—22. Zob. F. A. Cunningham: *Essence and Existence...*, s. 238; E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 80—81.

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Suma teologiczna I*, 75—89. Oprac. i przeł. S. Swieżawski. Poznań 1956, s. 25—26. Por. z tekstem łacińskim.

<sup>12</sup> Zob. E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 80—81. Ważny w tej kwestii wydaje się także fragment innego dzieła Tomasza: „Sed anima viventibus est causa essendi; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum; ergo anima est causa viventis corporis, ut forma.” S. Thomae Aquinatis: *In Aristotelis Librum De Anima commentatium*. Lect. 7, n. 319. Editio quarta. Taurini 1959, s. 82.

Trzecie wyróżnione przez Tomasza znaczenie *esse* odnosi się bezpośrednio do roli w strukturze językowej, w procesie formułowania zdań, sądów. *Esse* jawi się tu jako *copula*, łącznik podmiotu z orzecznikiem, dotyczy więc w zasadzie tylko pośrednio rzeczywistości. Z tego powodu w naszych rozważaniach możemy je pominąć.

Rozpatrując *esse* jako akt istoty, trzeba dodać, iż bardzo często redukuje się on w koncepcji Tomasza do ujęcia samej istoty bytu. Nawet etymologicznie łatwo to wykazać: *esse* rozszerza się do istoty w wyniku dodania sufiksu *-ntia*, stąd mamy *essentia*. Nie jest to związek przypadkowy, ponieważ istota jest tym, co uzyskujemy przez akt bytu, staje się wyrażeniem jego treści, odpowiedzią na pytanie, czym jest dany byt<sup>13</sup>. Widać, jak wszystkie wyjaśniane terminy łączą się i wzajemnie się dopełniają.

Spróbujmy dookreślić jeszcze pojęcie bytu, aby tym łatwiej przejść do wyjaśnienia, czym jest istota. Najściślej Akwinata wyraża się już w swoim pierwszym dziele *De ente et essentia*, gdzie pisze: „[...] byt i istota są tym, co intelekt najpierw pojmuje, jak mówi Awicenna w pierwszej księdze swojej *Metafizyki*, przeto aby nie zdarzył się błąd z ich nieznamości i aby trudności z nimi związane rozwikłać, należy ustalić, co oznaczamy [signifikujemy] przez nazwę istoty i bytu.”<sup>14</sup> W dalszej części wskazuje się na byt, który jest pojęciem najprostszym, a więc od niego należy rozpocząć, by później przejść do objaśniania innych pojęć. Generalnie o bycie można mówić w dwóch znaczeniach. Pierwsze wskazuje na byt podlegający podziałowi na dziesięć kategorii Arystotelesa, czyli na substancję i dziewięć przysługujących jej przypadłości. Drugie znaczenie odwołuje się do bytu rozumianego jako oznaczenie prawdy zdań. Cechuje się rozdzieleniem „jest” w sensie spójki, łącznika zdaniowego podmiotu i orzeczenia, od „jest” ujętego w perspektywie metafizycznej jako byt. Byt — prawda zdań nie wyraża — zdaniem Tomasza — żadnej istoty, nie jest zatem bytem w sensie właściwym, ponieważ w tym znaczeniu „wszystko może być nazwane bytem (»jest«), o czym da się uformować zdanie twierdzące, chociażby ono nie zakładało niczego, co jest rzeczywiste; i w ten sposób braki i negacje nazywa się bytami”<sup>15</sup>. Możemy zatem mówić o niebytach,

<sup>13</sup> „Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei [...] Et hoc quidem esse in re est et est actus entis resultans ex principiis rei [...] Aliquando tamen esse sumitur pro essentia, secundum quam res est.” *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, c. 79. In: S. Thomae Aquinatis: *Scriptum super Sententiis Petri Lombardi*. Recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos O. P. Tomus 3. Distinctiones I—XXXI. Sumptibus P. Lethielleux. Parisiis 1956, s. 238; „Ad quantum dicendum quod Philosophus ibi accepit esse pro essentia vel quidditate, quam significat definitio.” *Ibidem*, ad. 4, s. 240.

<sup>14</sup> Tomasz z Akwinu: *O bycie i istocie*. Przeł. M. A. Krąpiec. W: M. A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 11: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*. Lublin 1994, s. 9.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 10.

o czymś, co nie istnieje w rzeczywistości. Dlatego też cała uwaga skupia się na bycie ujętym w ramach kategorii Arystotelesa, tak bowiem rozumiany byt mówi o czymś, co rzeczywiście jest, istnieje. Skoro zaś byt taki jest rzeczywisty, musi być czymś, czyli mieć istotę. Tak pojmowany byt znakuje istotę rzeczy<sup>16</sup>, ujęty w kategoriach niejako przekształca się w istotę wyrażającą coś wspólnego wszystkim naturom, coś, co pozwala każdą odrębną rzecz ująć wspólnie; może to nastąpić jedynie przez wychwycenie rodzaju i gatunku różnych bytów.

W ten sposób przechodzimy od znaczenia bytu do znaczenia istoty, a tę możemy rozumieć na trzy sposoby. Każdy z tych sposobów pokazuje nam istotę w trochę innym aspekcie, dookreśla, czym ona jest. Istota zatem jest przede wszystkim istotnością — *quidditas*, „to jest właśnie tym, co tak często nazywa Filozof »to, czym rzecz bywszy jest«, czyli dzięki czemu coś ma bytowanie takie oto”<sup>17</sup>. Tak rozumiana istota wskazuje na to, przez co dany byt jest ukonstytuowany we właściwym mu rodzaju i gatunku i co wreszcie *quidditas* signifikuje w definicji wskazującej. Poznajemy tu niezmienną, stałą cechę danego bytu, dlatego też zawsze możemy je wyrazić w definicji<sup>18</sup>.

Inaczej o istocie można także powiedzieć, że jest ona formą bytu, jeśli formę rozumiemy jako określoność każdej rzeczy. Znaczy to ni mniej ni więcej niż to, iż każdy byt jest w swojej strukturze ograniczony, zamknięty i skończony, a tę jego właściwość określamy mianem formy<sup>19</sup>.

Trzeci sposób nazwania istoty — to określenie jej mianem natury bytu. Co przez to wyrażamy? Wskazujemy na przyporządkowanie istoty właściwemu jej działaniu, skoro żaden byt nie może być właściwego mu działania pozbawiony. Z tego też powodu istota jako natura to „wszystko to, co w jakikolwiek sposób może być ujęte intelektem; nie inaczej bowiem rzecz jest intelektualnie uchwytna, jak tylko poprzez definicję, swoją istotę. I tak właśnie Filozof mówi w czwartej księdze *Metafizyki*, że wszelka substancja jest naturą.”<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ibidem, s. 10 i 11.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 11. Por. S. Swieżawski: *Byt. Zagadnienia...*, s. 168.

<sup>18</sup> Bardzo interesująca wzmianka dotycząca tego zagadnienia zawarta jest w przypisie do krytycznego wydania *De ente et essentia* autorstwa M. D. Rollanda-Gosselina, który pokazuje kształtowanie się charakterystycznego dla scholastyki pojęcia *quidditas* przez Arystotelesowskie *to ti en einai* do łacińskiego *quod quid erat esse*. Patrz: Idem: *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin*. Paris 1926, text, c. 1, s. 3—4, przypis 3. Historyczna analiza od Arystotelesa do Boecjusza w: M. Grabmann: *Die Geschichte der Scholastischen Methode*. Bd. 1. Münster 1938, s. 150.

<sup>19</sup> Tomasz z Akwinu: *O bycie i istocie...*, s. 11 i nast.

<sup>20</sup> Ibidem.

Mając zarysowaną siatkę pojęć, jakie stosuje Tomasz, możemy przejść do metafizycznej analizy rzeczywistości, choć łatwo zauważyć, że już w trakcie ustalania terminologii pewne Tomaszowe tezy nam się ukazały. Teraz jednak chodzi o to, by je wyrazić i uściślić.

## Struktura bytu

Punkt wyjścia stanowi dla Tomasza doświadczenie zmysłowe, w nim zaś mamy do czynienia z bytami jednoskowymi *entia*, które w sposób właściwy musimy oznaczyć terminem „substancje”. Uzasadnione jest to następująco: „A ponieważ bytem bezwzględnie i pierwotnie nazywa się substancja, a przypadłości wtórnie i »ze względu na«, stąd też istota w sensie właściwym i prawdziwie jest w substancjach, a w przypadłościach jest w pewien tylko sposób i ze względu na coś.”<sup>21</sup> Każda substancja tworzy pewną całość, która ma określoną strukturę; owa struktura stanowi ontologiczną jedność dającą się ująć w definicji. Znajduje tym samym wyraz w istocie — *quidditas*. Widzimy zatem, jak ściśle korelują poszczególne terminy: *ens*, *substantia*, *essentia*, *quidditas*. Zdarza się, że Tomasz używa ich zamiennie, choć trzeba pamiętać o ich pierwotnym znaczeniu. Substancja, a właściwie jej istota, może być poznana w swojej całości — *in totum*, to znaczy, iż wszystko, co wchodzi w jej skład, jest inteligibilne. Często samą substancję określa Akwinata jako „byt sam przez się” — *ens per se*, i mimo że nie jest to określenie do końca ścisłe — jedynie Bóg jest *ens per se* — wskazuje ono na determinację substancjalną, bez której nie można pojąć żadnej substancji. Tak też należy rozumieć substancję — „byt sam przez się”: coś określonego, zdeterminowanego, inaczej mówiąc — definiowalnego przez wskazanie istoty<sup>22</sup>. W takim rozumieniu substancja to podmiot i uzupełniające go determinacje, czyli przypadłości. Co ważne, oddzielenie podmiotu od przypadłości możliwe jest tylko w drodze abstrakcji poznawczej, w doświadczeniu substancja nigdy nie występuje pozbawiona przypadłości ani też odwrotnie — przypadłości nie występują bez substancji. Trzeba jednak zaznaczyć, iż nie jest to zależność, w której pojawiają się dwa równorzędne człony; przypadłości bowiem zawsze należą do sub-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>22</sup> „[...] substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia nec quod est esse non potest per se esse genus [...]; Sed significat essentiam cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.” *Summa theol.*, I, 3, 5, Vol. 1. d. 1. Ed. P. Marietti. Taurini—Romae 1822, s. 22. Por. S. Swieżawski: *Byt. Zagadnienia...*, s. 206—207.



stancji, nie zaś substancja do przypadłości<sup>23</sup>. Autor wyraża to w krótkiej formule: *nam accidens esse est inesse*<sup>24</sup>.

Przypadłości nie mają własnego istnienia. Ich istnieniem jest „tkwienie” w substancji (*in esse*), „bowiem istnienie białego nie jest prostym (właściwym) istnieniem, lecz według czegoś”<sup>25</sup>. W innym miejscu Tomasz pisze jeszcze dokładniej, że przypadłości nie są bytami, ale bytami bytów, zawsze musi istnieć jakiś byt, podstawa, by mogły się pojawić<sup>26</sup>. Z takiej perspektywy, nie będąc bytami w sensie właściwym, byty nie interesują metafizyka. Musimy bowiem wpierw poszukać ich podstawy, podłoża, na którym się ujawniają. I tutaj dochodzimy do zasadniczego rozumienia substancji jako *ens per se*, czyli samodzielnego bytu, w którym tkwi racja tego, iż jawi się taki a nie inny. Badając taki właśnie byt, musimy więc sięgnąć do niego w oderwaniu od przypadłości. Jest to jednak zabieg jedynie abstrakcyjny.

Analizując substancje w znaczeniu *entia per se*, widzimy, że niektóre z nich są złożone, niektóre zaś proste<sup>27</sup>. Nasze poznanie rozpoczynamy od substancji złożonych, mimo że substancje proste mają „szlachetniejsze bytowanie”, są wyżej w hierarchii bytowej<sup>28</sup>, w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym pozostają jednak nieuchwytnie. Skoro zgodziliśmy się wcześniej ze stwierdzeniem, że źródłem naszego poznania jest poznanie zmysłowe<sup>29</sup>, musimy od niego rozpocząć. Jedynymi uchwytnymi zmysłowo substancjami są substancje złożone i, co pozostaje charakterystyczną cechą naszego poznania, od razu układają się w pewne odrębne względem siebie klasy, z których każda jest przedmiotem jakiegoś pojęcia, a to można ująć już w definicji. Zdolność tych substancji do ujęcia w pojęciu sprowadza nas w obszar intelektu, a tym samym wszelkie dane doświadczenia są pojęciowane. Zdaniem Tomasza ową zdolność substancji możemy określić jako jej formę. Tak więc każda substancja posiada formę, dzięki której możliwe staje się spojęciowanie substancji, czyli zaliczenie jej do jakiejś klasy — gatunku<sup>30</sup>. Trzeba pamiętać, iż gatunki

---

<sup>23</sup> Por. np. E. Gilson: *Tomizm...*, s. 43; S. Swieżawski: *Byt. Zagadnienia...*, s. 211—212.

<sup>24</sup> *In Metaph.*, lib. V, lect. 9, n. 894. In: S. Thomae Aquinatis: *In duodecim Libros Metaphysicorum Aristoteles expositio*. Editio iam a M. R. Cathala. OP Taurini—Romae 1964, s. 286.

<sup>25</sup> „Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid.” Ibidem, lib. VII, lect. 1, n. 1256, s. 317. Tłumaczenie własne.

<sup>26</sup> „[...] non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus.” Ibidem, lib. XII, lect. 1, n. 2419, s. 568. Por. *De ente et essentia*, rozdział VI.

<sup>27</sup> *De ente et essentia*, r. I..., s. 12.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Naczelna teza Arystotelesa: Niczego nie ma w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach.

<sup>30</sup> Zob. *In Metaph.*, lib. II, lect. 4, n. 320, s. 90.

nie istnieją jako jednostki, należy zatem skierować się w stronę intelektu, który ogólne, wyabstrahowane gatunki sprowadza w poznaniu zmysłowym do jednostkowych substancji. Czynnikiem umożliwiającym taki proces jest materia. Doktryna Tomasza opiera się tutaj na rozwiniętym hylomorfizmie Arystotelesa, zgodnie z którym wszystkie ciała stanowią zespolenie dwóch elementów: materii — *hyle*, i formy — *morfe*, tworzących pewne *compositum*. Materia umożliwia rozróżnienie poszczególnych przedstawicieli tego samego gatunku, wobec czego „nowa istota w substancjach złożonych znaczy to, co składa się z materii i formy”<sup>31</sup>. Przyjrzyjmy się bliżej temu połączeniu. Tomasz przede wszystkim wyraźnie wskazuje, iż ani sama forma, ani sama materia nie jest istotą rzeczy, lecz jedynie ich związek. Rzecz, po pierwsze, dzięki swej istocie jest poznawalna i włączona w odpowiedni porządek rodzaju i gatunku, a rolę tę odgrywa w niej właśnie forma. Gdyby jednak ona tylko była istotą rzeczy, skoro istota jest tym, co oznaczane w definicji, nie można by odróżnić definicji przyrodniczych od matematycznych. Co to oznacza? Jedynie tyle, że wtedy nie odróżnialibyśmy bytów ogólnych, abstrakcyjnych, wytworzonych przez intelekt od bytów jednostkowych, odkrywanych w doświadczeniu zmysłowym. Z kolei, gdyby istota substancji jednostkowej sprowadzała się tylko do samej materii, nie mogłyby być zdeterminowany określony rodzaj i gatunek, niemożliwe stałoby się jej spojęciowanie, a co za tym idzie — w ogóle poznanie<sup>32</sup>.

Istota substancji złożonej zawiera więc formę i materię. Dalej Akwinata pisze: „[...] nie można zaś twierdzić, jakoby istota znaczyła relację, jaka jest między materią i formą, lub też coś innego im naddanego.”<sup>33</sup> Forma bowiem — to akt materii i dzięki niej materia staje się bytem w akcie „tym oto”. Forma konstytuuje substancję jako akt pierwszy. Tomasz powołuje się w tym miejscu na Boecjusza i Awicennę, którzy ujmowali złożenie formy i materii jako aktu (forma) i możliwości (materia)<sup>34</sup>. Jest to jednocześnie przeniesienie się z obszaru fizycznego: relacji forma — materia, do metafizycznego, do zależności: akt — możliwość<sup>35</sup>. Na substancję we właściwym znaczeniu

<sup>31</sup> *De ente et essentia*. W: M. A. Krąpiec: *Byt i istota...*, s. 14.

<sup>32</sup> Zob. *ibidem*, s. 14 i nast.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> „Zgadza się z tym twierdzenie Boecjusza, który mówi w *Komentarzu do Kategorii*, że *ousia* znaczy to, co jest złożone (*compositum*). *Ousia* zatem u Greków jest tym samym, co u nas istota, jak tenże sam mówi w *Księdze o dwóch naturach*. Mówi bowiem Awicenna, że istota [to, czym coś jest] substancji złożonych jest złożeniem samej materii i formy. [...] dla substancji złożonych »być« nie jest wyłącznie »być formą« albo »być materią«, lecz »być« ich złożeniem, a istota jest tym, przez co [dzięki czemu] mówi się, że rzecz bytuje [przez co rzecz być się mieni].” *Ibidem*.

<sup>35</sup> Fundamentalne znaczenie zależności akt — możliwość w doktrynie tomistycznej jest nie do przecenienia: „Thomas ist im Mittelalter und vor allem im 13. Jahrhundert nicht der einzige, der die Theorie von Akt und Potenz zur seinigen gemacht hat. [...] In diesem Sinne wurde die

składają są wszystkie przedmioty stanowiące ze swej natury pewną sensowną całość i jedność, zdolne do samoistnego bytowania. W sferze metafizycznej całość i jedność uzyskane są przez akt i możność, w sferze fizycznej — przez formę i materię, a forma jest ogólnością, którą jednostkowi materia. Tomasz prezentuje również pełną gamę odmian substancji naturalnych ze względu na formę. Owych odmian wylicza pięć. Najniższa, określana mianem formy elementarnej — *forma elementi*, tworzy pierwsze elementy fizycznego świata, dzięki czemu są już one „czymś”. Następną stanowi forma zespolonego z tych elementów ciała — *forma mixti*, pewna struktura fizyczna, cielesność. Kolejna forma — to dusza wegetatywna — *anima vegetativa*, budująca wszelki, od najprymitywniejszego po najbardziej złożony, organizm roślinny. Jeszcze wyższa forma — to dusza zmysłowa — *anima sensitiva*, konstruuująca każdy organizm, który ma cechy życia psychicznego. Wreszcie najwyższa z wszystkich, dusza rozumna — *anima rationalis*, przysługuje jako zasada człowiekowi: najbardziej rozwiniętej istocie w przyrodzie. Wszystkie odmiany form substancjalnych tworzą ustalony, zhierarchizowany układ, odkrywany w świecie przyrodniczym<sup>36</sup>. Tak uporządkowane formy wchodzi na zasadzie aktu w kontakt z materią, konkretyzując się, trzeba však zaznaczyć, iż nie odbywa się to w jednakowym stopniu<sup>37</sup>. Każda z wyższych form w większym stopniu pochłania materię i jest coraz słabiej w niej „pogrążona”, aż wreszcie dusza ludzka w pełni organizuje sobie materię, stając się tym samym formą czystą, duchem całkowicie niezwiązanym z materią<sup>38</sup>.

Jak już powiedziano, forma zawsze wchodzi w kontakt z materią na zasadzie aktu i możności. Tak więc substancja naturalna (ta poznawana w doświadczeniu zmysłowym) nie jest tylko samą formą, lecz jest także po części materią, mówiąc zaś ściśle — jest ich jednością, złożeniem (stąd substancja złożona). W takim związku materia — to zasada jednostkowania, mająca jednak pewną specyfikę. Otóż gdyby każda materia stanowiła zasadę jednostkowania, istota zawierająca zarazem formę i materię zawsze byłaby jednostkowa, a przecież ustaliliśmy wcześniej, że jest ogólna (pojęciowalna przez

---

aristotelische Lehre von Akt und Potenz bei ihm zum eigentlichen Einverleibungsprinzip der verschieden Elemente, die er aus verschiedenen Quellen in seine Synthese aufnahm, zur wissenschaftlichen Grundlage der Lösung von Glaubens- und Wissensproblemen, zum Unterscheidungsmerkmal von den ubringen (!) Richtungen des 13. Jahrhunderts, zum Zentralgedanken seiner wichtigsten philosophische Lehrpunkte und methodischen Momente. In der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt erblicken wir das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus.” G. Manser: *Das Wesen...*, s. 100.

<sup>36</sup> Przedstawioną teorię form substancjalnych przejął Tomasz od Arystotelesa. Por. Arystoteles: *De partibus animalium*, 4, 5; 681a 12.

<sup>37</sup> Gdyby tak było, mielibyśmy w organizmach wyższych, np. u człowieka wielość form substancjalnych, a ten pogląd Akwinata odrzucał.

<sup>38</sup> *In II Sent.* dist. 19, a. 1.

formę). Jak rozwiązać tę trudność? Tomasz wskazuje nie na każdą materię, ale na tzw. materię oznaczoną — *materia signata*, co w jego rozumieniu kieruje na materię, która „jest rozpatrywana ze względu na określone jej wymiary. Ta wszakże materia nie jest dana w definicji człowieka jako człowieka, byłaby dana w definicji Sokratesa, gdyby Sokrates miał definicję. [...] w definicji człowieka zawiera się materia nieoznaczona; nie jest bowiem w definicji człowieka ujęta ta oto kość i to oto ciało, lecz kość i ciało jako takie, a to jest w człowieku materią nieoznaczoną.”<sup>39</sup>

Wynika z tego, że istoty konkretnego i ogółu różnią się ze względu na skwantyfikowaną materię, a oznaczoność czy konkretność ujęte są abstrakcyjnie — w sposób ogólny, nieoznaczony<sup>40</sup>. Intelpekt tworzy ogół, czyli abstrahuje od materii oznaczonej danego konkretnego; w ten sposób przebiega każde poznanie, a istota w nim jest zawsze ogólna, choć należy zaznaczyć, że Akwinata nie przyjmuje realnego istnienia powszechnika, rozróżniając materię oznaczoną i nieoznaczoną. Unika on także problematycznej kwestii „natury trzeciej” Awicenny czy też *haecceitas* Dunska Szkota<sup>41</sup>.

Mając obraz substancji jako jedności formy i materii, możemy się teraz zastanowić, co upoważnia do twierdzenia, że tak pojmowana substancja jest bytem, czyli inaczej mówiąc, co sprawia, iż on w ogóle „jest”. W *Sumie Filozoficznej* Tomasz poświęca tej kwestii sporo miejsca. Analizując substancję od strony jej materii, musimy przyznać, że materia jako taka nie istnieje, nie „jest”, ponieważ zawsze występuje ona w związku z formą. Będąc możliwością, aby mogła się ujawnić, musi zostać zaktualizowana. Poza tym związkiem materia jest niczym, „niebytem”. Skoro materia ma takie właściwości, nie może być przyczyną istnienia substancji<sup>42</sup>. Z podobnego powodu również sama forma nie może być samodzielnie przyczyną bytu substancji. Pomimo to forma jest bez wątpienia wyższym czynnikiem składowym substancji niż materia, ponieważ dzięki niej następuje determinacja substancji, a ponadto forma jako akt sprawia, iż materia — możliwość staje się materią tego oto

<sup>39</sup> *De ente et essentia*, s. 15. Por. G. Manser: *Das Wesen...*, s. 250.

<sup>40</sup> Por.: „[...] i w nich także [substancjach złożonych — J. S.], ze względu na podział materii oznaczonej, możliwe jest zwielokrotnienie jednostek w jednym gatunku.” *De ente et essentia...*, rozdział V, s. 41.

<sup>41</sup> Krąpiec pisze następująco: „Istota konkretna, jednostkowego bytu jest pojęciowo niepoznawalna i dlatego nie ma definicji bytu jednostkowego. Jest jednak poznawcze zdeterminowanie tego bytu przez odniesienie go do przypadłości-cech, z których charakterystyczne umieszcza się np. w dowodzie tożsamości osobistej.” M. A. Krąpiec: *Dzieła*. T. 11..., s. 22, przypis 35.

<sup>42</sup> „[...] ipsum esse non est prius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.” *Cont. Gent.*, II, c. 54, n. 1289. In: S. Thomae Aquinatis: *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu „Summa Contra Gentiles”*. Vol. 2. Taurini – Romae 1961, s. 174.

konkretnu. Forma zatem konstytuuje substancję i powoduje, że jest ona kompletna — *complementum substantiae*<sup>43</sup>. W tym miejscu zaznacza się, mające już swoją utrwaloną tradycję, Boecjańskie rozróżnienie na *quo est* i *quod est*. Substancja jako całość — to to, co jest, jej forma zaś jest tym, dzięki czemu to, co jest, jest tym, czym jest<sup>44</sup>. Pojmowana w ten sposób forma musi być aktem i dzięki jej poznaniu można stwierdzić „to, co jest” substancji. W tak zakreślonym obszarze badania substancji złożonych, ujawniając ich materię i formę, odkrywamy i uzasadniamy, dlaczego te substancje — byty są tym, czym są, doszukując się racji takiego stanu w ich wewnętrznej strukturze. Nasuwa się jednak jeszcze inne, nierozstrzygalne na tym poziomie pytanie, które dotyczy wyjaśnienia racji istnienia takiej substancji — bytu.

W czasie dotychczasowej analizy czynnika odpowiedzialnego za istnienie nie znaleźliśmy i znaleźć nie mogliśmy. Badaliśmy bowiem tylko możliwość i warunki związku formy i materii, a odpowiedź na pytanie, jak możliwe jest z połączenia formalno-materialnego istnienie bytu, przekracza wyznaczony tutaj obszar badawczy i pozostaje otwarte. Zanim przedstawimy sposób, w jaki rozwiązał problem istnienia Tomasz z Akwinu, należy jeszcze trochę miejsca poświęcić tzw. substancjom prostym — niezłożonym, ponieważ umożliwi nam to odpowiedź na pytanie o rację istnienia.

Substancje proste lub — jak określa je autor — substancje oddzielone — *substantiae separatis* to — inaczej mówiąc — duchy, anioły bądź inteligencje czyste. Ich źródła możemy się doszukiwać w poglądach neoplatonickich, przetworzonych częściowo na potrzeby doktryny chrześcijańskiej. Bez wątpienia standardową w tym zakresie pozycję dla średniowiecznych mistrzów stanowiła *Księga o Przyczynach* (*Liber de Causis*), w której teoria inteligencji czystych została ściśle związana z hierarchią przyczyn i przyczynowością<sup>45</sup>.

Podstawową właściwością inteligencji jest niezłożoność ich istoty. Niezłożoność ta wynika z braku czynnika materialnego, który powodowałby konkretyzację istoty do jakiejś jednostki. Brak materii stanowi rezultat „zdolności poznania w nich zawartej; widzimy bowiem, że formy nie są

<sup>43</sup> Ibidem, *ad „deinde quia”*, n. 1291, s. 274—275. Por. „Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse.” Ibidem, II, c. 55, n. 1298, s. 175.

<sup>44</sup> „[...] sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est ex qua esse est: omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes quod est materia, sed secundum formam qua in eo insignata est effigies animalis dicitur.” Boethius: *De Trinitate*. In: „Patrologia Latinae”. T. 21. Migne 1887, s. 152—153. Por., co pisze na ten temat M. D. Rolland-Gosselin: *Le „De ente et essentia”*..., s. 142—143. Zobacz również artykuł J. Gułkowskiego: *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De Hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*. W: „Opera Philosophorum Medii Aevi”. T. 1: *Studia wokół problematyki „esse” (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*. Warszawa 1976, s. 211—363.

<sup>45</sup> Zob. na przykład: M. Gogacz: *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*. Warszawa 1970, s. 7—132.

inteligibilnymi w akcie, jeżeli nie są oddzielone od materii i jej warunków, i nie stają się aktualnymi formami intelektualnopoznawczymi w inny sposób, jak tylko przez moc substancji intelektualnie poznającej [...]. Stąd konieczne, żeby inteligencje były substancjami, w których materia jest całkowicie nieobecna, i to do tego stopnia, że ani nie mają materii jako części siebie, ani też nie są na wzór form wrażonych w materię, jak to zachodzi w formach materialnych.”<sup>46</sup> Sprzeciw Tomasza wymierzony jest tutaj w poglądy niektórych myślicieli przyjmujących istnienie tzw. materii duchowej jako czynnika możliwościowego w istocie substancji oddzielonej<sup>47</sup>. Przyjmowanie takiej materii wydaje się w tym przypadku zbędne, gdyż substancje oddzielone są poznawane, a więc wychwytyje się pojęciowo ich istotę za pośrednictwem ich formy, a forma ta może funkcjonować samodzielnie. Relacja formy i materii — co wykazaliśmy — jest specyficzną relacją, która polega na tym, iż dzięki formie istnieje (bytuje) materia. Dlatego też materia nigdy nie istnieje bez formy, lecz może się zdarzyć, że jakaś forma istnieje bez materii: „[...] forma bowiem ze względu na to, że jest formą, nie posiada zależności od materii.”<sup>48</sup> Taka sytuacja dotyczy właśnie inteligencji, duchów czystych. Oczywiście, o tym informuje nas doświadczenie zmysłowe, zdarzają się formy, które muszą być połączone z materią, jednak — twierdzi Akwinata — zdarza im się to ze względu na dalsze miejsce, jakie zajmują w hierarchii bytowej. Substancje będące wyżej, czyli bliżej pierwszego bytu — *principium*, bytują same przez się i nie potrzebują do tego materii.

Wypływają z tych rozważań dwa wnioski. W myśl pierwszego z nich istota substancji złożonej wskazuje na całość bądź też część, w zależności od materii (oznaczonej lub nieoznaczonej). W przypadku substancji prostej istota zawsze oznacza całość. Drugi wniosek mówi o tym, że dla substancji złożonej dopuszczalne jest pojawienie się wielu jednostek w ramach tego samego gatunku, jednocześnie różniących się od siebie. W przypadku substancji prostych brak materii wyklucza taką możliwość. Ich istota wyczerpuje się całkowicie w gatunku i nie jest możliwe występowanie wielu jednostek reprezentujących jeden gatunek<sup>49</sup>. Substancje niezłożone są nam więc zawsze dane jedynie w intelektualnym oglądzie, nigdy — w doświadczeniu zmysłowym.

Badanie istoty inteligencji i dopytywanie się, czym „są” owe substancje niezłożone, doprowadza w końcu do tego samego punktu, jak wcześniej

<sup>46</sup> *De ente et essentia...*, rozdział IV, s. 29.

<sup>47</sup> Pogląd ten reprezentował Awicebron, autor poczytnego dzieła *Fons vitae*, którego zresztą Tomasz przytacza, oraz między innymi wybitny przedstawiciel augustynizmu św. Bonawentura. Zob. F. Van Steenberghe: *Le problème de l'existence de Dieu dans le „De ente et essentia” de st. Thomas d'Aquin*. In: „Revue Thomiste”. Paris 1938, s. 838—839.

<sup>48</sup> *De ente et essentia...*, s. 30.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 31—32.

w przypadku substancji złożonych. Sama bowiem forma — istota nie zawiera żadnej racji wskazującej na przyczynę jej istnienia, pytanie zatem, dlaczego owe substancje istnieją, wykracza poza ramy struktury istotowej i wprowadza nas w zupełnie nowy obszar. Dlatego też musimy przenieść się na inny poziom rzeczywistości, w którym nie analizuje się już porządku substancjalnego związanego z wyjaśnieniem, „czym jest” substancja. W takim wypadku ani forma w istocie prostej, ani forma z materią w istocie złożonej nie wskazują racji swojego istnienia. Racja ta zatem leży poza nimi. Najgłębsza istota doktryny tomistycznej właśnie w to miejsce nas kieruje.

## Istnienie

„Jak może istnienie wyłonić się z czegoś, co nie istnieje? Musimy więc stwierdzić, że istnienie jest pierwsze, ponieważ analiza rzeczywistości zatrzymuje się na nim, jako na granicy ostatecznej.”<sup>50</sup> Ta wypowiedź Gilsona prowadzi nas do uświadomienia sobie sposobu, w jaki Akwinata myślał o rzeczywistości. Przedmiotem intelektualnego poznania pozostaje zawsze byt — substancja, odkrywamy jego istotę, zawieramy ją w definicji, krótko mówiąc, tworzymy naukę. Forma substancjalna jawi nam się jako pewne *quo est* bytu, jednakże zastanowić powinno co innego. Każda istota — to, czym jest byt — może, a w gruncie rzeczy jest poznana bez jakiegokolwiek wzmianki o jej istnieniu, tak więc poza nim. Na przykład: można poznać, czym jest jakiś człowiek bądź feniks, w zupełności pomijając pytanie o istnienie lub wręcz nie wiedząc, czy istnieje, czy nie. Nie wolno nam przyjąć, że wszystko, co poznajemy jako to „coś”, istnieje, ponieważ wtedy ilekroć poznawalibyśmy istotę, tylekroć by ona istniała. Ale widzimy też różnicę między poznaniem jakiegoś konkretnego, na przykład Sokratesa, a poznaniem — powiedzmy — chimery, która jako konkretny byt nikomu jeszcze się nie pokazała. Z tego powodu oraz dzięki temu, że żadna istota nic nie mówi nam o istnieniu, jednocześnie go nie wykluczając, owa istota zawsze pozostaje w możliwości do tego, aby zaistnieć. Racja wskazująca na istotę jako istniejącą przychodzi spoza niej, jest czymś w stosunku do niej zewnętrznym<sup>51</sup>.

Przyporządkowując teraz istotę — substancję do istnienia, otrzymamy relację wyrażoną w języku Boecjańskim jako *id quod est* do *quo est*. Ustalamy zależność każdego bytu względem jego istnienia i musi być to zależność aktu

<sup>50</sup> E. Gilson: *Tomizm...*, s. 46.

<sup>51</sup> „A wszelka istota lub to, czym rzecz jest, może być pojęta bez tego, że coś pojmuje się o jej istnieniu; mogą bowiem pojąć, czym jest człowiek lub feniks, a jednak nie wiedzieć, czy posiada istnienie w porządku natury.” *De ente et essentia...*, s. 32.

i możliwości, przy czym istnienie jest w niej aktem, istota zaś — możliwością. Widzimy więc strukturę, w której oprócz formy sprawiającej, że substancja jest określona w jakimś gatunku (ma treść, jest czymś), znajduje się jeszcze *esse*, czyli akt istnienia sprawiający, że określona już substancja jest bytem w sensie właściwym<sup>52</sup>. W tym znaczeniu *esse* — to *quo est* formy, pierwszym ze względu na porządek istnienia. Mamy zatem fundamentalne dla Tomasza złożenie każdej substancji bez względu na jej istotę. Jest to złożenie z aktu i możliwości, istnienie jest aktem istoty, która tym samym może przyjąć swój akt istnienia<sup>53</sup>.

Teoria aktu i możliwości zajmuje centralne miejsce w myśli Tomasza. Przechodzi on od rozpatrywania fizycznej struktury każdej substancji: formy, materii, przypadłości, do analizy metafizycznej, w której pojawia się złożenie z aktu i możliwości. Znakomity, często przytaczany przykład metafizycznego związku aktu istnienia z możliwością istoty stanowi dla naszego autora przyrównanie zachodzących procesów metafizycznych do fizycznego zjawiska świecenia i rozchodzenia się światła. Światło jest i może się pojawić tylko dzięki temu, iż powoduje je akt świecenia, bez niego w ogóle nie ma światła. Podobnie dzieje się w przypadku substancji i aktu jej istnienia<sup>54</sup>. *Esse* — to *principium* rzeczywistości, dlatego też poprzedza nawet dobro, wszystko bowiem może być tylko wtedy określone jako dobre, gdy jest, a więc gdy przypisujemy mu jakieś istnienie. Bez istnienia byt jest niczym, nie ma go zatem wcale i nieaktualna staje się kwestia jego dobra lub zła. Pod tym względem metafizyka Tomasza przenosi problem dobra w inny obszar. Dobro — *bonum* jest jednym z transcendentaliów, nie może jednakże poprzedzać bądź przewyższać samego bytu<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *Cont. Gent.*, II, c. 54, n. 1293, s. 175.

<sup>53</sup> W substancjach oddzielonych mamy istotę niezłożoną, ale pomimo to i tak substancja ta jest złożona w porządku istnienia. Jej istota przyjmuje akt istnienia. W substancjach zmysłowych mamy podwójne złożenie: „In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae [...], sed in eis, ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentia, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est.” Ibidem, n. 1295, s. 175.

<sup>54</sup> „[...] quia nec forma est ipsum esse; sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere.” Ibidem, s. 175. Cenną uwagą dzieli się G. Manser: „Vorerst ist bei Thomas die Formel: *essentia* — *esse* nicht gleichbedeutend mit *forma* und *materia*. [...] Also decken sich bei Thomas die beiden Kompositionen: *essentia* — *esse* und *forma* — *materia* durchaus nicht. Zweitens sind bei Thomas auch die Formeln: *essentia* — *esse* und *essentia* — *suppositum* nicht gleichbedeutend.” G. Manser: *Das Wesen...*, s. 547.

<sup>55</sup> „Quia esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur



Należy zwrócić szczególną uwagę na sposób rozumienia w tym wykładzie słowa *esse*. Wcześniej, omawiając pokrótce zagadnienie terminologii, zazaczyliśmy, że *esse* nie jest „istnieniem” w sensie *existere*, *existentia*, co powinno budzić pewien sprzeciw, skoro stale przyrównujemy je do istnienia. W sensie właściwym jednak *esse* „istnieniem” nie jest! *Esse* jako część mowy — to czasownik i jak każdy wyraża czynność lub akt, a nie jakiś stan. Nie ma tutaj mowy o stałej, ustalonej sytuacji bytowej, albowiem tę wyraża *ens*, imiesłów, czyli właściwie tłumacząc, „będące”. Mamy tym samym wyrażony pewien stan rzeczywistości, ale aby był on możliwy, musi wpierw zaistnieć, musi zatem dokonać się akt i ten właśnie dynamiczny proces oddaje nam czasownik *esse*<sup>56</sup>. Próba utożsamienia *esse* — dynamicznego aktu, z *existentia* — stanem bytowym, doprowadziła w konsekwencji do spojęciowania oraz, co za tym idzie, do zreifikowania aktu istnienia i wypaczenia tomizmu<sup>57</sup>.

Akt istnienia jako aktualizacja wszystkiego jest zarazem *omnia perfectissimum* — najwyższą doskonałością: „[...] twierdzę, że *esse* jest aktualnością wszystkich aktów i dzięki temu jest doskonałością wszelkich doskonałości. Nie można też w jakikolwiek sposób stwierdzić, że to, co nazywam *esse*, byłoby dodanym do czegoś czymś formalnym, samozdeterminowanym, tak jak akt przez możność. *Esse* bowiem, o którym tu mowa, jest w sposób istotny czymś innym niż to, do czego się dołącza, aby zostać zdeterminowanym.”<sup>58</sup> Tak rozumiane *esse* nadaje charakterystyczny, egzystencjalny rys Tomaszowej metafizyce. Z tego powodu nieporozumieniem jest eksplikowanie w niej głównie wątku istotowego, któremu — co trzeba przyznać — poświęcił Tomasz sporo uwagi, ale który ostatecznie zostaje podporządkowany supremacji aktu istnienia — doskonałości wszelkich doskonałości i aktowi wszelkich aktów.

---

ad essentiam, quae est aliud ad ipso, sicut actus ad potentiam.” *Summa theol.*, I, 3, 4, resp., s. 29. Por. „Undem nam festum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei [...]” Ibidem, I, 5, 1, resp., s. 29.

<sup>56</sup> Por. „Esse actus quendam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu.” *Cont. Gent.*, I, c. 22, n. 208, s. 32.

<sup>57</sup> Dokonał tego Idzi Rzymianin, który pierwszy utożsamiał *esse* z *existere*, *existentia* i po nim słowo „egzystencja” weszło jako określenie aktu istnienia do kanonu filozoficznego. Zobacz, co pisze na ten temat E. Gilson: *Tomizm...*, s. 48–49.

<sup>58</sup> „[...] dico quod esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia.” *Quaest. Disp. De potentia*, VII, 2, ad. 9. In: S. Thomae Aquinatis: *Quaestiones Disputatae et Quaestiones Duodecim Quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligentur recusae*. Vol. 1: *De Potentia Dei*. Editio quinta Taurinensis. Taurini—Romae 1927, s. 224–225. Tłumaczenie własne.

Byt analizowany w aspekcie istnienia ukazuje się jako byt w pełni. Ludzka zdolność poznawcza ma charakter pojęciowy, co skłania nas do rozumienia istnienia w sensie niezdeterminowanej wartości, do której w jakiś sposób „dołącza się” determinująca istota. W istocie jest jednak trochę inaczej. Gdybyśmy przyjęli ten punkt widzenia, moglibyśmy łatwo przeinaczyć zawartą tu myśl. Od razu bowiem powstaje problem rozumienia owego „dołączania się”. Raz za Awicenną możemy istnienie potraktować jako pewną specyficzną przypadłość, innym razem zaś próbujemy je uznać za „coś” będącego poza istotą. Zdaniem Tomasza z kolei istnienie, pomimo że jest aktem, jest determinowane przez możliwość, lecz determinacja ta nie przychodzi z zewnątrz, ale tkwi w nim samym. Skończony akt *esse* oznacza bycie takim a nie innym *esse*, czyli zawiera w sobie całą rzeczywistość oraz własną determinację. I teraz paradoksalnie musimy stwierdzić, że istnienie pomimo zawierania swojej determinacji różni się od niej, ponieważ analizując poruszone zagadnienie w innym aspekcie, mianowicie z perspektywy istoty, widzimy, iż nie zawiera ona swojego istnienia. Należy dodać, że dzięki determinacji, takiej jak w przypadku możliwości determinowanej przez akt, istnienie jednego bytu różni się od istnienia innego bytu<sup>59</sup>.

Istnienie bez wątpienia odgrywa rolę nadrzędną w stosunku do istoty. Akwinata kontynuuje w tym względzie tradycję wywodzącą się z myśli arabskiej — przede wszystkim Alfarabiego, Algazela i Awicenny, oraz z tradycji żydowskiej z jej największym przedstawicielem Mojżeszem Majmonidesem<sup>60</sup>. Idzie jednak zdecydowanie dalej, gdyż *esse* nie traktuje jako przypadłości istoty, obojętnie jak rozumianej, lub też jako czegoś jej „naddanego”: „[...] istnienia rzeczy bowiem, chociaż jest inne od swojej istoty, nie należy rozumieć tak, że jest czymś naddanym na sposób przypadłości, lecz jest ono jak gdyby ukonstituowane przez zasady istoty.”<sup>61</sup> Tekst ten stał się sławny z powodu wieloznacznego wyrażenia: *quasi constituitur per principia essentiae*, które od razu zostało zaatakowane.

Jeden z mistrzów paryskich Siger z Brabantu pytał w związku z tym, o jakie tutaj chodzi zasady oraz co znaczy owo *quasi*. Rozwiązań — zdaniem Sigera — może być kilka, bo zasadą, o której się mówi, jest albo forma, albo materia. Jeśli wszakże istnienie nie jest ani formą, ani materią, ani w końcu przypadłością — ironicznie zauważa Siger — mamy tym samym czwartą naturę w bytach. W przypadku *quasi constituitur*, jeśli znaczy to, że istnienie

<sup>59</sup> „Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, inquantum est talis vel talis naturae.” Ibidem, s. 225 i nast.

<sup>60</sup> Patrz M. Goichon: *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medieval*. Paris 1951.

<sup>61</sup> „Esse enim quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit a; quid superadditum ad modum accidens, sed quasi constituitur per principia essentialia.” *In IV Metaph.*, lect. 2, n. 558, s. 155. Tłumaczenie własne.

nie jest ukonstituowane przez zasady istoty, Tomasz nic tym wyrażeniem nie wyraził, jeśli jednak *quasi* znaczy, iż zasady konstituują podmiot, do którego istnienie dochodzi, jest ono przypadłością, czemu sam Akwinata wyraźnie zaprzecza. Trzecia możliwość, w której *quasi* wyraża to, że zasady istoty w pełni tworzą istnienie jako jego przyczyna, nic już nie znaczy, ponieważ przez zasady istoty ukonstituowana jest sama rzecz<sup>62</sup>.

Siger postawił — jak widać — poważne zarzuty, jednak wydaje się, iż są one niesłuszne. Jako zwolennik Arystotelesa i jego koncepcji bytu, bądź nie chciał, bądź nie mógł zrozumieć do końca stanowiska Tomasza z Akwinu. Najważniejsze staje się dokładne uchwycenie sposobu, w jaki mówi się tutaj o istnieniu. Siger byt utożsamia z substancją, dlatego nie wykracza on poza ontologię Arystotelesa<sup>63</sup> w koncepcji Tomasza byt jest nie tyle substancją, ile substancją istniejącą aktualnie, czyli istotą, która musi się połączyć ze swoim aktem *esse*. Ukazuje się tu w pełni to, iż substancja — byt stworzony cielesny jest podwójnie złożony. Oba te złożenia są złożeniami aktu i możliwości. Podobieństwo między nimi to złożenie czegoś determinującego z czymś determinowanym, różnica natomiast tkwi w tym, że pierwsze tworzy istotę substancji cielesnej, drugie zaś konstituuje sam byt, jest więc nadrzędne i przebiega w zupełnie innym porządku. Porządek ten jest fundamentalny, okazuje się zatem autentyczną granicą, poza którą już pójść dalej nie można<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> „Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentia rei, ita quod non sit res ipsa neque pars essentiae ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quantum naturam in entibus. [...] Sed constitutum per principia essentiae est ipsa res. Quare non erit additum nisi tu dicas mihi, quod sit constitutum effective sicut accidentia et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam, vel quod advenit essentiae rei.” *Quaestio* wydane przez M. Grabmanna: *Neuaufgefundene „Quaestionem” Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*. In: *Miscellanea Francesco Ehrle*. Vol. 1. Roma 1924, s. 136. Warto wskazać, iż Tomasz toczył zacięty spór z całym ruchem zwanym ogólnie awerroizmem łacińskim, którego najwybitniejszym przedstawicielem był właśnie Siger z Brabantu. Por.: G. Manser: *Das Wesen...*, s. 10.

<sup>63</sup> „His philosophical system is dominated by a theory of knowledge that is strictly Aristotelian.” F. Van Steenberghen: *Aristotle in the West*. Trans. by L. Johnson. Louvain 1970, s. 222.

<sup>64</sup> „In rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamentum materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabitur ad actum, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo materiam spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spiritualis est compositio potentiae et actus.” *De spiritualibus creaturis*, q. 1, ad. 6. In: S. Thomae Aquinatis: *Quaestiones disputatae et Quaestiones duodecim Quodlibetales*. Vol. 2..., s. 311. Porządek istnienia silnie eksplikuje także S. Świeżawski: *Byt. Zagadnienia...*, s. 172.

Spróbujmy ustalić, czym jest w takim złożeniu istnienie jako akt, odwołując się jeszcze raz do przykładu ze światłem. Otóż światło całkowicie przenika przezroczyste ciało i oświetla je, ale się z nim nie utożsamia. Widać to, gdy usunie się światło; wówczas oświetlane ciało staje się ciemne, przechodzi zatem w zupełnie inny stan. Można powiedzieć, że jest niczym w stosunku do stanu, w którym oświetlało je światło. W tym znaczeniu słońce jest przyczyną światła nie tylko *in fieri*, lecz również *in esse*, co oczywiście w przeniesieniu na byty powoduje, iż mają one swoją przyczynę *in esse*, którą jest Bóg — przyczyna istnienia. Substancja przyjmująca istnienie jest „prześwietlana” przez nie, konstituuje się jako byt. Jeśli moglibyśmy sobie wyobrazić sytuację „wcześniejszą” (rzecz jasna, nie w sensie czasowym), kiedy istoty nie „oświetlało” istnienie, musielibyśmy zgodzić się ze stwierdzeniem, iż byłaby ona „nieistniejąca”, czyli nie byłoby jej wcale. W tym znaczeniu akt istnienia jest aktem fundamentalnym<sup>65</sup>. Kłopotliwe sformułowanie Akwinaty: „*esse* jest jak gdyby ukonstituowane przez zasady istoty”, znajduje w tym miejscu swoje uzasadnienie. Wyraźnie zaznaczmy, że w rzeczywistości nie istnieje samo skończone *esse*. Może ono być tylko istnieniem istoty, dlatego też istota stanowi warunek konieczny *esse*, ono musi z niej niejako wynikać. Zależność istoty i *esse* ma charakter obustronny i nierozzerwalny zarazem, jedno nie pojawia się nigdy bez drugiego (patrz analogia światła i świecenia). Tak krytykowane przez Sigera *quasi* kieruje nas w samo sedno rozumowania, jego krytyka jest więc nieco chybiona<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> „[...] agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fieri, sed essendi. [...] Et hoc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis: non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis. [...] Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer aut fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis.” *Summa theol.*, I, 104, 1, *Respondeo*, s. 659–660. Zwróćmy uwagę, o czym się tu mówi. Ogień jako źródło ciepła może ogrzać wodę, dzięki temu staje się ona ciepła. W tym momencie można odciąć działanie przyczyny, a woda dalej pozostaje w skutku — jest ciepła (oczywiście, będzie się stopniowo ochładzać). Ogień jest więc przyczyną ciepła jedynie *in fieri*, gdyż nie musi być stale obecny przy czynniku, na który działa, aby wystąpił pożądaný skutek. Inaczej jest w przypadku *esse* (w tym znaczeniu oznacza ono dla Tomasza Boga — „czyste istnienie” *ipsum esse*). Analogia do słońca i świecenie jest znakomita. Powietrze jest oświetlane przez słońce i świeci (staje się przezroczyste). Jednak gdy odetniemy działanie słońca, powietrze traci zdolność świecenia. Słońce nie jest tu przyczyną *in fieri*, ale *in esse*, ponieważ po odjęciu przyczyny skutek zanika. Identycznie przedstawia się relacja istoty i istnienia. Istota przez akt istnienia jest bytem, lecz wystarczy odebrać jej ten akt, a staje się wtedy niebytem, nie ma jej wcale. Trudno przecenić trafność sformułowań Tomasza.

<sup>66</sup> Zob. *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, *Respondeo.*, s. 238. Por., co pisze na ten temat E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 93–94.

Stosunek istoty do istnienia przedstawia się jako ujmowany w aspekcie ontologicznym stosunek możliwości do aktu i teraz, kiedy wyjaśniliśmy, na czym on polega, należy zadać pytanie o różnicę między istotą a istnieniem.

## Różnica realna istoty i istnienia w bytach stworzonych

Wiemy już, jak interpretatorzy myśli Tomaszowej albo przekształcali realną różnicę w *inter rem et rem*, albo w ogóle ją odrzucali. Jeśli jednak jest prawdą, że Tomasz tę różnicę uznawał i na jej temat się wypowiadał, trzeba wyraźnie wskazać teksty, w których o niej pisze. Tymczasem przychodzi nam stwierdzić, iż w ogromnej ilości dzieł tego autora znajdujemy tylko kilka miejsc, w których różnica została określona *ex professo* jako „realna”. Dogłębna i szczegółowa analiza poglądów Akwinaty zmusza nas w pełni do przyjęcia stwierdzenia, że różnica istoty i istnienia w bycie stworzonym musi być realna, z zastrzeżeniem iż „realne” przeciwstawiamy tutaj „myślnemu”. I pod tym względem już w najwcześniejszym dziele Tomasza *De ente et essentia* mamy na to dowód. Tam bowiem w rozdziale IV zawiera się fragment mówiący o nietożsamości konkretnej istoty i istnienia w bycie, i choć wcześniej cytowaliśmy go, omawiając stosunek istoty do istnienia, teraz przywołamy go raz jeszcze, aby wyakcentować, z jakim stosunkiem: myślnym czy realnym, mamy tutaj do czynienia. Tekst brzmi następująco:

„A wszelka istota lub to, czym rzecz jest, może być pojęta bez tego, że coś pojmuje się o jej istnieniu; mogę bowiem pojąć, czym jest człowiek lub feniks, a jednak nigdy nie wiedzieć, czy posiada istnienie w porządku natury. Stąd jasne, że istnienie jest czymś odrębnym od istoty lub tego, czym rzecz jest, chyba że byłaby jakaś rzecz, której istotą jest samo jej istnienie.”<sup>67</sup>

W celu właściwego wychwycenia, o czym traktuje ów fragment, najważniejsze jego zdanie przytoczmy w brzmieniu oryginalnym: *Ergo patet quod esse est ALIUD ab essentia vel quidditate*. Zdanie to informuje nas, że istota konkretnego bytu nie jest tym samym, a więc tożsama, ze swoim istnieniem. Jednocześnie Akwinata ujmuje tu w negatywnej formie sprzeczność tożsamości obu czynników składowych bytu, albowiem gdyby istota była tożsama ze swoim istnieniem, wówczas za każdym razem, gdy ją poznajemy, musielibyśmy stwierdzić także jej istnienie. Przeczą zaś temu zarówno fakty z doświadczenia, jak i możliwości ludzkiego intelektu, który na przykład tworząc abstrakty, wcale nie ma pewności co do ich istnienia. Przedstawiona argumentacja wydaje się przekonująca, jeśli idzie o nietożsamość istoty i istnienia, ale czy jednocześnie dowodzi ona realnej różnicy?

<sup>67</sup> *De ente et essentia*. Przeł. M. A. Krąpiec..., s. 32.

W tym względzie wielu badaczy ma spore wątpliwości ogniskujące się wokół tego, czy przypadkiem Tomasz zbyt pochopnie nie dokonuje w tym miejscu przejścia na różne porządki rzeczywistości<sup>68</sup>. Wątpliwości może budzić szczególnie przykład z abstrakcyjnym pojęciem. Jeśli bowiem przyjmujemy, a musimy to zrobić, że w abstrakcyjnym poznaniu istoty jakiegoś bytu nic nie wiemy o jego istnieniu, to wykazaliśmy jedynie nietożsamość istoty i istnienia w bycie, ale nie dowiedliśmy, że są one realnie różne. Kontrowersje budzi tu zbyt swobodne przejście z logiki do ontologii: „Wielu tomistów jest szczęśliwych z tego pozornie łatwego przejścia z logicznego do ontologicznego porządku: *patet ergo* — »stąd jasne jest«. *Nimis probat* [niezbyt jasne — J. S.]. Jeśli ta prosta abstrakcja, prowadząca do zrozumienia znaku niezależnie od innego znaku, jest tutaj wystarczająca dla »realnej różnicy«, to dlaczego nie [da się tego zrobić — J. S.] z »racjonalnością« niezależnie od »zwierzęcości« itp.? Nie znam żadnego tomisty, który zgodziłby się na to.”<sup>69</sup> F. A. Cunningham stawia więc poważny zarzut, albowiem okazuje się, iż nie ma prostego przejścia z porządku idealnego, wyznaczanego myśleniem abstrakcyjnym, do porządku realnego. Od faktu niepojmowania istnienia w abstrakcyjnej istocie dochodzi się do wykazania, że w realnym porządku istota różni się od niego<sup>70</sup>.

Aby rozwiązać tę trudność, nie bez powodu wskazaliśmy wcześniej na negatywną formę dowodu. Generalny zarzut odnoszący się do całości dotyczy nieuprawnionego przejścia ze stanu idealnego do stanu realnego, ponieważ to, co możliwe, nie jest jeszcze realne. Odwróćmy jednakże sytuację, a wtedy okazuje się, że to, co realne, jest zarazem możliwe. Takie przejście jest więc poprawne i możliwe.

Zachodzi jednakże związek pomiędzy stanem idealnym i realnym w przypadku niemożliwości istnienia czegoś. M. A. Krąpiec argumentuje, iż korzystając z możliwości takiego przejścia i jednocześnie przedstawiając Tomaszowy dowód na formę negatywną, udaje się wykazać jego słuszność.

<sup>68</sup> Por. „Mais cet argument, on ne voit, ne permet pas a la rigueur d'affirmer l'existence d'une distinction reelle; on ne dit pas du tout que l'essence soit une realite, ni qu'elle compose a se titre avec l'existence, de tels textes [chodzi tu także o inny tekst, który autor analizuje — J. S.] pourraient fort bien s'interpreter dans l'hypothese d'une simple distinction de raison fondee.” A. Forest: *La structure metaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*. Paris 1956, s. 148—149.

<sup>69</sup> „Few Thomists are happy with this apprently easy transition from the logical to the ontological order: *patet ergo*, »From this it is clear«, *Nimis probat*. If this simple abstraction of one intelligible note apart from another is enough for a »real distinction« here, why not then with rationality apart from animality, etc.? I do not know of any Thomist who would accept that.” F. A. Cunningham: *Essence and Existence...*, s. 245. Tłumaczenie własne.

<sup>70</sup> Por. „The essence of a man or of a phoenix is just as »really distinct« in St. Thomas's language as the whiteness and the sweetness in sugar, and that is the difference between two different modes of understanding the same one thing, rem.” Ibidem, s. 245.

Rozumowanie przebiega następująco: „Jeśli bowiem stwierdzamy, że coś nie może istnieć, to *a fortiori* to coś nie istnieje. Sprzeczność bowiem dwóch jakichś elementów w porządku idealnym, intencjonalnym, wyznacza tak samo sprzeczność w porządku realnym, bo te same są prawa bytu, co i myśli, zresztą sama myśl jest bytem, a zasada sprzeczności rządzi wszelkim bytem. A zatem, jeśli coś jest sprzeczne i absurdalne w myśleniu, to tak samo jest absurdalne i w bytowaniu.”<sup>71</sup> Cały wysiłek trzeba wobec tego skupić na wykazaniu, iż ujęcie istoty wraz z jej istnieniem prowadzi do sprzeczności.

Gdybyśmy do definicji istoty włączyli jej istnienie, wtedy stałoby się ono jedną z konstytuujących istotę cech definiowanego bytu. Wiadomo skądinąd, że istota jako *quidditas* ujmuje cechy niezmiennie, stałe, a co za tym idzie — konieczne bytu; usunięcie jakiegokolwiek takiej cechy spowoduje zniszczenie bytu. Istnienie, jako cecha konstytutywna, powodowałoby, że każdy byt istniałby z konieczności. Istniałoby tym samym abstrakty: człowiek, zwierzę, trójkąt, chimera itp. Każdy z tych abstraktów byłby zarazem jeden i mnogi, zawierałby sprzeczne cechy, które mu w rzeczywistości przypisujemy, a więc w przypadku człowieka byłby on jeden i ogólny, zły i dobry, wielki i mały itp. Powstają zatem całe szeregi absurdów.

Ważkim argumentem jest także niemożliwość istnienia w takiej sytuacji wielości rzeczy. Istota — zgodnie z definicją — wyczerpuje całą zawartość danego gatunku, jeśli zawierałaby zarazem i istnienie, zaniknąłby pluralizm bytowy poszczególnych jednostek w ramach gatunku, jedna istota konotowałaby tylko jedno istnienie<sup>72</sup>. Przedstawiona argumentacja skłania do wykluczenia realnej tożsamości istoty i istnienia w bycie stworzonym. Jeśli więc nie ma tu realnej tożsamości, oba elementy muszą się różnić od siebie realnie, co w sposób pośredni wykazuje tekst.

Analizowany fragment często przytacza się jako dowód realnej różnicy, jednak — jak widzieliśmy — droga do udowodnienia tego jest zawiła i skomplikowana. Są wszakże teksty, które do realnej różnicy odnoszą się wprost i wydają się standardowym przykładem rozumowania Akwinaty w tej kwestii. Trudno w tym miejscu wskazać wszystkie owe teksty, dlatego też naszą uwagę skupimy zaledwie na kilku, których znaczenie w tej materii jest niepodważalne<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> M. A. Krąpiec: *Struktura bytu...*, s. 367.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 367—368.

<sup>73</sup> Dokonany wybór nie jest w pełni dowolny. Przede wszystkim oparliśmy się na opinii badaczy tego zagadnienia: Krąpca, Gilsona, Adamczyka, Mansera, wśród których panuje duża zgodność co do większej wartości jednych tekstów w stosunku do innych. Pełną listę wszystkich tekstów Tomasza odnoszących się do realnej różnicy podaje M. A. Krąpiec: *Struktura bytu...*, s. 356—357, oraz S. Adamczyk: *De existentia...*, s. 26. W tej ostatniej znajduje się ciekawa uwaga dotycząca problemu tekstów: „Hic et nunc satis erit tres tantum afferre textus, qui hoc in re maximam sunt momenti, in quibus — auctore Del Prado — non solum distinctio realis a Doctore

Rozpocznijmy od fragmentu *Komentarza do Sentencji*, który jest wprost zasadniczy dla całej problematyki:

Jakąkolwiek miarą jest mierzone istnienie jakiejś rzeczy, samej istniejącej rzeczy odpowiada „teraz” samej trwałości, jakby miary: stąd przez „teraz” odwieczności mierzy się samo istnienie, którego miarą jest „odwieczność”, a przez „teraz” wieczności mierzy się ten byt, którego istnienie jest mierzone wiecznością [czyli wieczne — J. S.]. Dlatego też tak, jak się ma każdy akt do tego, czego jest aktem, tak się ma każde trwanie do własnego „teraz”. Akt zatem tego, co jest mierzone czasowo, różni się od tego, czego jest aktem, i według rzeczy, ponieważ poruszający się nie jest ruchem, jak również myślnie według następstwa, ponieważ poruszający się posiada substancję trwałą, a nie zmieniającą się według następstwa [...]. Akt więc, którego miarą jest odwieczność, oczywiście sam istnieje odwiecznie i różni się od tego, czego jest aktem realnie, lecz nie myślnie według następstwa, ponieważ jest bez następstwa [...]. Istnienie zaś, które jest wieczne, jest tym samym rzeczowo z tym, czego jest aktem, a różni się jedynie myślnie. Tym samym wieczność i „teraz” wieczności nie różnią się realnie, lecz jedynie myślnie, o ile oczywiście sama wieczność odnosi się do samego [tylko — J. S.] boskiego istnienia, a „teraz” wieczności do istoty owej rzeczy, która realnie nie jest czymś innym od swojego istnienia, ale jedynie myślnie [różnią się — J. S.].

Quacumque mensura mensuretur esse alicuius rei, ipsi rei existenti respondent nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cuius mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cuius esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id cuius est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cuius est actus, et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum, sed permanentium [...]. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ad eo cuius est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia sine successione est [...]. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cuius est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, in quantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.<sup>74</sup>

Angelico explicite affirmatur, sed etiam argumenta suppeditantur, quae fundamentalem hanc metaphysicam thomisticam veritatem plane confirmant. Wspomniane teksty to: *Ad Boethium De Hebdomadibus*, In *I Sententiarum, Quaestiones disputatae de Veritate*. One są przedmiotem naszej analizy.

<sup>74</sup> In *I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, *Respondeo*. Tłumaczenie własne.



Tekst jest skomplikowany, dlatego domaga się kilku wyjaśnień. Przede wszystkim należy ustalić, co jest przedmiotem dyskusji. A jest nim kwestia wzajemnych relacji trzech wymiarów pojawiających się w rzeczywistości: wieczności, odwieczności i czasowości. Jak należy rozumieć owe wymiary? Zdaniem S. Adamczyka występuje tutaj duże podobieństwo pomiędzy Tomaszem i Hugonem od św. Wiktora, chociaż Tomasz nie powołuje się na niego bezpośrednio. Hugon w jednym ze swoich dzieł, w *Eruditio didascalica*, wskazuje na różnicę między wiecznością, odwiecznością i czasowością. W skrócie wygląda to tak: „Są zaś wśród rzeczy takie, które nie mają ani początku, ani końca i są nazywane wiecznymi (*aeterna*). Są z kolei takie, które mają początek, ale nie mają końca i są nazywane odwiecznymi (*perpetua*). W końcu mamy i takie, które mają zarówno początek, jak i koniec, a nazywamy je czasowymi (*temporalia*).” I teraz najważniejsze: „Do pierwszego porządku zaliczamy to, w czym nie jest czymś innym *esse* i *id quod est*, to znaczy przyczyna i skutek nie różnią się, czyli nie od czegoś innego, lecz przez samego siebie subsystują, a taki jest tylko Ojciec natury i Twórca. W tym, gdzie *esse* i *id quid est* są inne, od czegoś innego przychodzi *esse* i wypływa z przyczyny wyższej w akcie [...]”<sup>75</sup>

Hugon zatem charakteryzuje wieczność, odwieczność i czasowość ze względu na różnicę (bądź jej brak) pomiędzy *esse* i *id quod est*, posługując się terminami Boecjańskimi. Podobieństwo z Tomaszem zachodzi tutaj w uznaniu złożenia aktu i tego, co jest w akcie, jako charakterystyki każdego bytu pojawiającego się w rzeczywistości. Opisując to językiem Akwinaty, wieczność — *aeternum* to byt, który nie ma ani początku, ani końca, czyli byt w bezruchu, będący *ipsum esse* — samym istnieniem, czystym aktem; jest nim oczywiście Bóg<sup>76</sup>. Jeśli chodzi o odwieczność i czasowość, to wiążą się one ściśle z miarą. Czas jest miarą ruchu, wszystko zatem, co podlega ruchowi, będzie także podlegało mierze<sup>77</sup>. Mamy więc trzy rodzaje aktów: akt boski — *ipsum esse*, wyrażony przez wieczność; doskonały akt w stworzeniu, który miał początek, ale jest bez końca — odwieczność; niedoskonały akt jako

<sup>75</sup> „Sunt autem in rebus alia, quae nec principium habent nec finem et haec aeterna nominantur; alia quae principium quidem habent sed nullo fine clauduntur et dicuntur perpetua; alia, quae initium habent et finem et haec sunt temporalia. In primo ordine id constituimus, cui non aliud est esse et id quod est, id est, cuius causa et effectus diversa non sunt: quod non aliunde, sed a semetipso subsistere habet; ut est solius naturae genitor et artifex. Illud vero, cui aliud est esse et id quod est, id est, quod aliunde ad esse venit, et ex causa praecedente in actum profluit [...]” S. Adamczyk: *De existentiae substantialis...*, s. 28. Tłumaczenie własne. Cytat pochodzi z artykułu G. Mansera: *Hugo von St. Victor und die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz*. In: *Divus Thomas*. Bd. 8. Freiburg (Schweiz) 1930, s. 98.

<sup>76</sup> Por. chociażby: *De ente et essentia...*, rozdział V. Zobacz także: S. Swieżawski: *Byt. Zagadnienia...*, s. 174—175.

<sup>77</sup> „Secundum Philosophum tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis.” In *I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, c.

działanie — ruch rzeczy materialnych, substancji cielesnych, które mają zarówno początek, jak i koniec, i to jest czasowość. Akt czasowości różni się od ciała w ruchu nie tylko w pojęciu, *in ratione*, ale również w samej rzeczy, *in re*. Akt wieczności różni się od wieczności jedynie pojęciowo, nie ma swojego ufundowania w rzeczy, *in re*, z tego też powodu naturą Boga jest sama wieczność. Akt odwieczności różni się od samej odwieczności rzeczowo, *in re*, jednak nie w pojęciu, ponieważ nie ma w nim następstwa „przedtem”, „potem”<sup>78</sup>.

Tylko Bóg jako czysty akt nie ma w sobie złożenia istoty i istnienia. Jego istotą jest istnienie, z tego powodu w Jego przypadku potrafimy odróżnić je od siebie jedynie w aspekcie pojęciowym. W pozostałych bytach, czy to odwiecznych, czy czasowych, różnica ta jest głębsza, wynika ona bowiem ze złożenia aktu i możliwości, które zawsze stanowi złożenie realne, tym samym pomiędzy istotą a istnieniem zachodzi różnica *in re*<sup>79</sup>.

Przedstawiony tekst mówi wyraźnie o realnej różnicy i raczej trudno mieć co do tego wątpliwości. Należy wszakże pamiętać, że Tomasz, wyrażając się o różnicy *in re*, nie ma na myśli różnicy w sensie *inter rem et rem*. Chodzi mu raczej o ustalenie całej problematyki w kategorii relacji aktu i możliwości, te czynniki są fundamentalne w bycie i jednocześnie muszą się różnić realnie<sup>80</sup>. Nawet wtedy, gdy nie zachodzi w bytach różnica *in re*, nie występuje w żadnym wypadku różnica jednej rzeczy w stosunku do innej rzeczy. Myślenie w taki sposób jest z punktu widzenia Tomasza absurdalne. Jak bowiem można sądzić, iż złożenia w bycie są złożeniami jakichś rzeczy? W tekście wyraźnie wspomina się tylko o dwóch rodzajach różnicy, która może pojawić się w rzeczywistości. Jest to różnica realna bądź różnica myślna, nie ma zatem tutaj miejsca na coś pośredniego; albo coś różni się realnie, albo nie, a wtedy różni się myślnie. Gdy *esse* rozumiemy jako akt istoty, to nie możemy istoty i istnienia reifikować, ponieważ wtedy twierdzilibyśmy, że akt byłby już czymś (aktualnością czegoś), zanim uaktualniłby się w możliwości, która z kolei także byłaby już czymś (a więc uaktualniona), zanim weszłaby w kontakt ze swoim aktem. Takie myślenie jest tomizmie z gruntu fałszywe.

Kolejny tekst, na który przyjdzie się powołać, to fragment Tomaszowego komentarza do *De hebdomadibus* Boecjusza:

Najpierw trzeba rozpatrzyć, że jak istnienie i to, co jest [istota] w rzeczach niezłożonych są różne tylko intencjonal-

Est promo considerandum quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis

<sup>78</sup> Por. F. A. Cunningham: *Essence and Existence*..., s. 241.

<sup>79</sup> Zob. S. Adamczyk: *De existentiae substantialis*..., s. 33–34.

<sup>80</sup> Stąd cała próba ujęcia ograniczenia (*limitatum*) aktu istnienia przez możliwość istoty itp. Więcej na ten temat zob. S. Adamczyk: *De existentiae substantialis*..., s. 38–41, oraz A. Forest: *La structure*..., s. 163–164.

nie, tak w rzeczach złożonych są różne realnie. Jeśli [...] byłyby jakieś formy nie w materii, to każda z nich byłaby niezłożona w tym tylko, że nie posiada materii i w następstwie rozciągłości [ilości], która jest dyspozycją materii; ale skoro każda forma jest czynnikiem determinującym jej istnienie, to żadna z nich nie może być istnieniem, a tylko może posiadać istnienie. I dlatego żadna z nich nie jest naprawdę niezłożona. Tylko to bowiem może być naprawdę niezłożone, co nie uczestniczy w istnieniu, co nie jest czymś, co jakby tkwi, lecz to, co jest samobytującym. A to może być tylko jedno; gdyż ono nie posiada w sobie niczego innego poza samym istnieniem, stąd nie jest możliwe, by to, co jest samym istnieniem, mogło się powielić przez coś, co mogłoby je różnicować; i skoro nie ma w sobie żadnej domieszki prócz siebie, nie może też przyjąć żadnej przypadłości. Tym właśnie jednym prostym i niezwykłym [najwyższym] jest sam Bóg [...].

differunt realiter. Si [...] inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaque earum est quidem simplex quantum ad hoc, quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet formae est determinativa ipsius esse, nulla eorum est ipsum esse, sed est habens esse. Et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, impossibile est id, quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans; et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est, quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus [...].<sup>81</sup>

Podstawową tezę wykorzystaną tutaj jest Boecjańskie rozróżnienie *esse* i *quod est*, choć dla samego autora miało ono inne znaczenie. Jan, diakon Kościoła w Rzymie (późniejszy papież Jan I), przesłał do Boecjusza list z prośbą o wyjaśnienie, w jaki sposób byty stworzone są dobre, mają dobrą naturę, jednocześnie nie będąc dobrem substancjalnym. Odpowiedź zawiera między innymi sławne zdania, wielokrotnie przywoływane i cytowane w średniowieczu: „Diversum est esse et id quod est. Ipsum vero esse nundum est, et vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.”<sup>82</sup> Tomasz z Akwinu przejmując w pełni zawartą tu terminologię, lecz nadaje jej inną treść. *Esse* dla Boecjusza — to forma lub istota rzeczy, a *quod est* — to całość substancji<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> In *Librum Boethii de hebdomadibus*, c. 2. Tekst wraz z tłumaczeniem zaczerpnięty z: M. A. Krąpiec: *Struktura bytu...*, s. 358—359. Por. z tekstem S. Adamczyka: *De existentiae substantialis...*, s. 6.

<sup>82</sup> Boethius: *De hebdomadibus*, c. 2, s. 169.

<sup>83</sup> Zob.: P. Mandonnet: *Les premiers disputes sur la distinction réelle*. In: „Revue Thomistique”. Nr 18. Paris 1910, s. 753; F. A. Cunningham: *Essence and Existence...*, s. 239; M. D. Rolland-Gosselin: *Le „De ente et essentia”...*, s. 144.

W tekstach Akwinaty nabierają one nowego znaczenia i przeistaczają się w realną różnicę aktu istnienia — *esse* i istoty substancji — *id quod est*. W takim sensie terminy te będą przypisywane samemu Boecjuszowi, który wszakże o Tomaszowej strukturze bytu nic nie mógł wiedzieć<sup>84</sup>.

Głównym zagadnieniem podejmowanym w tekście jest problem złożoności. Byt złożony — to taki byt, w którym wyróżniamy jego formę — istotę, oraz jego istnienie. Tomasz zauważa, iż forma zawsze podpada pod złożenie, nawet wtedy, gdy jest wolna od materii. Materia sprowadza formę do konkretnego bytu, stąd powstają substancje cielesne. W substancjach prostych forma — jak wiemy — nie jest determinowana przez materię, ale i tutaj nie pozostaje ona wolna od złożenia. Forma bowiem determinuje istnienie, nie może zatem być samym istnieniem, ale może tylko je posiadać. Partycypowanie w istnieniu wyklucza niezłożoność i z tego powodu forma zawsze pod jakieś złożenie podpada.

Mamy jednakże byt, który jest swoim istnieniem. Bóg objawiony Mojżeszowi wyraził to jasno: „Jestem, który jestem”, czyli moją istotą jest moje istnienie. Bóg zatem to byt samobytujący: „Pozostaje więc, że Bóg jest swoim istnieniem samoistnym. Nic zaś innego poza Nim może istnieć swoim własnym istnieniem. Tym samym w każdej substancji, która jest poza Bogiem [Ipsum], czymś innym jest sama substancja i jej istnienie.”<sup>85</sup>

Niezłożoność oraz jedyność („*impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi tantum unum*”<sup>86</sup>) Boga powodują, że wszystko poza Nim musi być złożone. A złożenie to jest jak najbardziej realne — *reale compositum*. W ten sposób złożoność istoty i istnienia jest realna, a oba te czynniki różnią się realnie — *differunt realiter*.

Ostatnim przedmiotem naszej analizy będzie fragment z *Kwestii dysputowanych o prawdzie*:

Wszystko to, co znajduje się w porządku (rodzaju) substancji, jest złożone realnie, a to dlatego, że to wszystko, co jest w porządku substancji, jest samodzielnie istniejącym, i dlatego jest konieczne, by jego istnienie było czymś innym niż ono

Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod in quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse

<sup>84</sup> M. A. Krąpiec: *Struktura bytu...*, s. 346; S. Adamczyk: *De existentiae substantialis...*, s. 47—48.

<sup>85</sup> „Ostensus est autem quod Deus est ssum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter Ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.” *Cont. Gent.*, II, c. 52, a. 1, n. 1274, s. 172—173. Tłumaczenie własne.

<sup>86</sup> *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 1, ad Respondeo, s. 311.

samo [to, co jest w porządku substancji], w przeciwnym bowiem wypadku nie mogłoby się różnić w swym istnieniu od innych, wraz z którymi ma wspólnotę z racji swej istoty, co wprost przysługuje wszystkiemu, co jest w porządku substancji i co jest przynajmniej złożone z istnienia i z tego, co jest [istoty]. Ale są niektóre [rzeczy, byty] znajdujące się w porządku substancji tylko redukcyjnie, jak np. czynniki składowe substancji samodzielnie istniejących, w których nie zachodzi owo złożenie, gdyż one nie istnieją [bytują] samodzielnie i dlatego nie mają własnego sobie istnienia, podobnie i przypadłości, które też nie bytują samodzielnie i w sensie właściwym nie posiadają istnienia, ale przez nie sam podmiot jest jakiś; stąd w sensie właściwym nie są bytami, lecz są czymś z bytu. I dlatego jeśli coś jest w kategorii przypadłości, nie jest konieczne, by było to złożone złożeniem realnym, lecz wystarczy myślnie złożenie poznawcze z rodzaju i różnicy.

illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt ideo proprium esse non habent; similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquis sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia.<sup>87</sup>

Fragment wydaje się pod pewnym względem wyjątkowy. Wśród wielu tekstów Tomasza dotyczących realnej różnicy niewielka ich liczba określa ją jako „realną”. Do nich należy bez wątpienia tekst przytoczony, a niektórzy skłonni są nawet przyznać, iż jest on jedynym, w którym realna różnica została określona wprost jako wynikająca z *reali compositione*<sup>88</sup>.

Wszystko, co zaliczamy do rodzaju substancji — pisze Akwinata — jest złożone *reali compositione*. W porządku substancjalnym występują więc substancje, które złożone są z elementów realnie od siebie różnych. Dowód na to polega na wytyczeniu dwojakiego porządku ontologicznego: jeden jest porządkiem substancji, drugi — porządkiem istnienia. Byt ujęty całościowo domaga się ich obu, obejmuje bowiem istnienie — *esse*, i coś, co istnieje.

<sup>87</sup> *Quaest. Disp. De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8. Tekst i tłumaczenie za: M. A. Krąpiec: *Struktura bytu...*, s. 359–360.

<sup>88</sup> Mamy tu na względzie opinię E. Gilsona: „W rzeczy samej znamy tylko jeden tekst bezsporny w tym względzie [chodzi o prezentowany fragment], być może znajdują się inne.” *Byt i istota...*, s. 90.

Byt w pełnym rozumieniu tego terminu domaga się zatem współobecności zarówno *esse*, jak i substancji, czyli mówiąc ściśle — *id quod est*. Substancja zaliczana do porządku substancjalnego musi być samoistna w swoim istnieniu — *in suo esse subsistens*, a warunek taki spełnia tylko wtedy, gdy jej *compositum* tworzą dwa różne (*aliud*) od siebie elementy. Mówiąc tu o dwóch porządkach ontologicznych, nie sposób nie przyjąć, że są one realnie od siebie różne. Gdyby było inaczej, skoro wszystkie substancje danego gatunku mają tę samą istotę — *quidditas*, wówczas istnienie jednej byłoby identyczne z istnieniem innych i z tego powodu nie różniłyby się one od siebie, co w konsekwencji prowadziłoby do swoistego monizmu<sup>89</sup>.

Okazuje się zatem, że różnica *esse* i *quod est* w substancjach samoistnych jest podobna, jak różnica, na podstawie której odróżniamy od siebie rzeczywiście istniejące przedmioty<sup>90</sup>. Jest to różnica jak najbardziej realna, co potwierdza także dodatkowa uwaga Tomasza, iż nie zachodzi ona pomiędzy czynnikami składającymi się na samą substancję — istotę bytu złożonego, oraz w przypadłościach substancjalnych. Dzieje się tak dlatego, że w sensie właściwym nie są one substancjami, nie istnieją samoistnie — *non subsistunt, ideoque proprium esse non habet*. W porządku substancjalnym na realną różnicę nie ma miejsca, tam bowiem poszczególne elementy składowe, czy to forma, czy materia, czy też wreszcie przypadłości, rozważamy jedynie ze względu na podmiot, w którym tkwią. Podmiotem tym jest samoistnie istniejąca substancja jako całość, a tak może być ujęta tylko w porządku istnienia<sup>91</sup>.

W świetle przedstawionych dowodów trudno wątpić, że Tomasz różnicę istoty i istnienia pojmował w sensie różnicy realnej, przynajmniej w takim znaczeniu, iż nie uważał jej za różnicę myślną (*rationis*), choć z podstawą w rzeczy. Tomistyczny świat jest jasno podzielony na dwa porządki: realny, w którym zachodzą wszystkie procesy prowadzące do pojawienia się samoistnych substancji — bytów, oraz porządek myślny, dzięki któremu intelekt

<sup>89</sup> Por. ibidem, s. 90; M. A. Krąpiec: *Struktura bytu...*, s. 360.

<sup>90</sup> W tym miejscu bardzo cenna wydaje się uwaga Cunninghama na temat *reali compositione*: „That phrase, *reali compositione*, does not imply any existence in the world of nature. All it meant in the thirteenth century was the composition of an abstract nature with its concrete supposit. The primary analogue in St. Thomas for this *compositio in re* was that of the animality in a man: man is an animal. He could just as well have chosen a phoenix, a blind man long before the creation of Adam, some member of our posterity, or any concrete thing at all.” F. A. Cunningham: *Essence and Existence...*, s. 241–242.

<sup>91</sup> Por. S. Adamczyk: *De existentiae substantialis...*, s. 55–56; E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 91; S. Swieżawski: *Byt. Zagadnienia...*, s. 209; G. Manser: *Das Wesen...*, s. 551–559.

ów realny porządek odkrywa i konceptualizuje. Chociaż sam Akwinata zazwyczaj nie mówi o realnej różnicy istoty i istnienia, niemniej często stwierdza, że akt istnienia — *esse* jest inny — *aliud* od tego, czego jest aktem. Różnica ta musi być realna, leży bowiem u podstaw całej rzeczywistości, jako fundamentalna zależność aktu i możliwości.